

## Los santos patronos encompadrados

Profesor José Genis

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA-INAH

jgenis.enah@inah.gob.mx



Brindis

Al amigo, compañero en el sindicalismo y en los estudios del parentesco:  
doctor Víctor Manuel Franco Pellotier



Casa de Cecilio Cárdenas, mostrando las huellas de los combates

I. El mito, la leyenda o el cuento popular son una de las manifestaciones más fascinantes de las tradiciones culturales. Además, una temática clásica en Antropología.

En su mitopoyesis las ideas narrativas en personas concretas son inaccesibles, porque las leyendas populares no tienen autoría, desde el momento en que están en el dominio público. También, los mitantes (o narradores) harán modificaciones, por omisión o adición, en distintas ocasiones.

Las narraciones populares son dinámicas y están en constante cambio, independientemente de haber sido plasmadas alguna vez en tinta sobre papel. Tienen, por decirlo así, vida propia.

Imperceptiblemente para la cultura de la escritura, los relatos pasan de generación en generación, por múltiples bocas y oídos, extendiendo su presencia en tiempo y espacio. Total, que la narración "es cuento de nunca acabar".

En ocasiones, dichas narraciones son recogidas, aún recopiladas, por algunos folkloristas, antropólogos o personas interesadas. Esta actividad es como atrapar unos cuantos especímenes de un universo mayor y más plástico.

Nos interesa abordar aquí al relato popular que posee dos características fundamentales: es una narración de carácter colectivo y su lógica es inconsciente.

Para dilucidar los elementos inconscientes y para hacer una aproximación

interpretativa, los mitos deben ponerse en relación mutua, como una composición inteligible sólo a condición de conocer sus variantes entre sí.

Así, es posible hacer ciclos míticos que se presentan, utilizando una acertada expresión lévi-straussiana, como "variaciones sobre un solo tema".

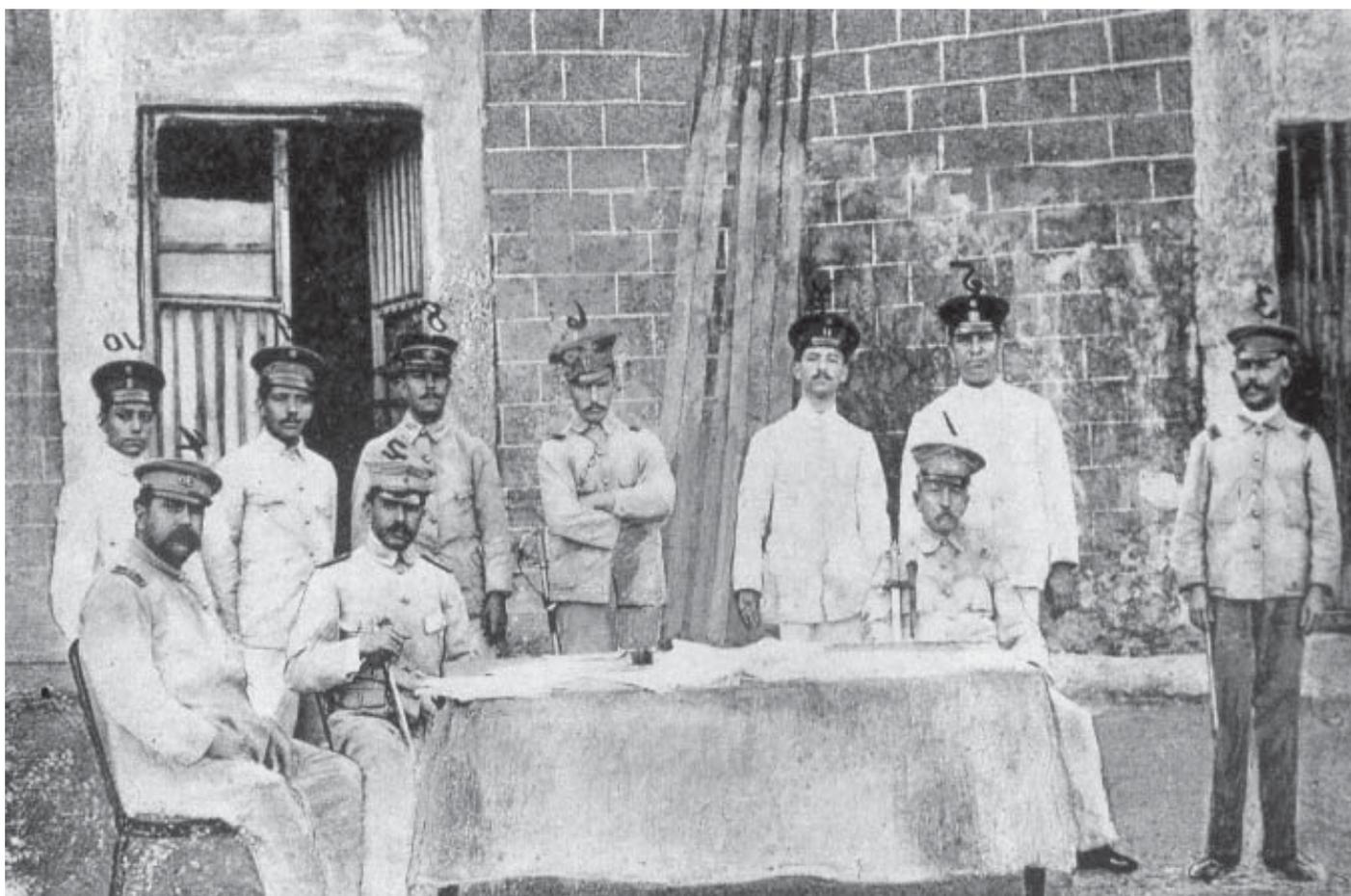
Para el método antropológico estructuralista, los mitos no tienen una versión prístina o primigenia, considerable como la única válida, sino que todas las versiones son igualmente importantes.

Por nuestra parte, al delimitar un conjunto de mitos en torno al compadrazgo, encontramos una diversidad de ciclos míticos plausibles.

Podemos postular que un primer ciclo mítico hace hincapié entre la excesiva solidaridad o -en contraposición complementaria- en el incumplimiento de las normas de reciprocidad entre compadres (Genis, 1992 y 2003), otro ciclo se ubica en torno al tema del "ahijado de la muerte" (Navarrete, 1982, pp. 109 y ss), un ciclo distinto trata la asociación entre la "tona" y la imposición bautismal del antropónimo (Rojas, 1943, p. 204 y 1983, pp. 7-16), etcétera; pero, aquí haremos énfasis en el tema del tabú del incesto entre compadres.

El presente "ciclo mítico" reúne, entonces, a un conjunto de narraciones originadas en diversas comunidades que sustentan su identidad con sus santos patronos; a su vez, cuando algunas comunidades realizan ceremonias de vistas recíprocas metafóricamente investidas con el compadrazgo y donde, finalmente, tampoco está ausente el motivo de la trasgresión incestuosa.

Análiticamente, sostenemos que algunos mitos asociados con el compadrazgo



Guarnición de la Fortaleza de San Diego, al mando del coronel Emilio Gallardo, que participaron en la defensa de esa plaza el 10 de mayo de 1911: (1) Coronel Emilio Gallardo, (2) Mayor Samuel Silva (médico militar), (3) Capitán Julio Castañeda, (4) Capitán Pedro Ordoñez, (5) Capitán Víctor F. Mena, (6) Teniente José L. González, (7) Teniente José Morlet, (8) Guardaparque Víctor Manuel Gonzalo, (9) Subteniente Alberto Mondragón, (10) Subteniente Alejandro Casas.

también se estructuran en torno al mitema central del tabú del incesto, de manera análoga al ciclo del “mito de Edipo”.

II. Previamente, nos interesa precisar la relevancia de los santos patronos como elementos de la identidad comunitaria. Diversos autores han señalado su capital importancia.

El maestro Gilberto Giménez definió a los santos patronos tutelares de las comunidades tradicionales como un núcleo que:

“[...] constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino sobre todo como un centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de la identidad [...] el santo patrón es el ‘corazón del pueblo’ y resume en sí mismo su realidad presente y su destino.” (Giménez, 1978, p. 148).

También respecto a los santos, anticipadamente queremos insistir en algunas creencias tradicionales.

Por ejemplo, sobre un vasto estudio acerca de los santos en la religiosidad popular en comunidades indígenas, el antropólogo Báez-Jorge concluyó que:

“En las evidencias etnográficas citadas, los santos se conciben como personas vi-

vas; se les viste, se les baña, se les ofrenda comida, llegan, incluso a ser castigados sancionando su falta de auxilio. Se les imagina peleando entre sí, en defensa de (o protegiendo) las identidades comunitarias. En el extremo del imaginario colectivo se les concibe copulando [...]” (Báez-Jorge, 1998, pp. 155-157).

Más aún, citando al maestro Pedro Carrasco, se precisa que para la religiosidad popular:

“A menudo las imágenes parecen comportarse como una persona. En diferentes relatos se dice que se mueven, lloran o hablan. Si el santo abandona la iglesia para deambular, los indicios de su viaje se ven en la imagen. La gente también trata la imagen como a una persona; los obsequios que le hacen son a menudo vestidos. La imagen puede ser sacada cuando no ha llovido, de manera que pueda ver por sí misma la necesidad que hay de lluvia; o, en caso de brujería, se la encierra en un cajón hasta que proporcione ayuda.” (Carrasco cit en Báez-Jorge, op cit, p. 120).<sup>1</sup>

En ese sentido, sir James Frazer describió en su célebre *Mitológica decimonónica*, *La Rama Dorada*, las siguientes prácticas de la religiosidad popular:

“[...] precisamente para conseguir la lluvia, se ha recurrido a métodos [...] punitivos] en la cristiana Europa y en nuestros

días. Hacia finales de abril de 1893, hubo gran sufrimiento en Sicilia por carencia de agua. La sequía duraba ya seis meses [...] Todos los métodos tradicionales para procurar la lluvia se habían ensayado sin efecto alguno. Las procesiones habían desfilado por calles y campos. Hombres, mujeres y niños rezaban su rosario prostrados noches enteras ante las sagradas imágenes. Cirios benditos ardían día y noche en las iglesias. [...] Todo fue en vano, hasta el mismo San Francisco de Paula, que anualmente realiza el milagro de traer las lluvias y es conducido por los huertos todas las primaveras, no pudo o no quiso ayudar. Misas, vísperas, conciertos, iluminaciones, fuegos artificiales, nada pudo conmovérle. Al fin, los campesinos empezaron a perder la paciencia. Muchos santos fueron desterrados. En Palermo tiraron a San José a una huerta para que viese por sí mismo el estado de las cosas y juraron los campesinos dejarle allí, abandonado al sol, hasta que lloviese. Otros santos, a la manera de chicos traviosos, fueron puestos cara a la pared o despojados de sus bellísimos trajes y desterrados de sus parroquias, insultados groseramente y zambullidos en los pilones de bañar las caballerías. En Caltanissetta arrancaron las alas doradas de la espalda de San Miguel Arcángel y las reemplazaron por otras de cartón; le quitaron su manto de púrpura, poniéndole en su lugar un taparrabos. En Licata, el santo patrón San Ángel lo pasó aún peor, pues le dejaron en cueros, le insultaron, le pusieron grilletos y le amenazaron con ahogarle o

ahorcarle. '¡Que llueva o la sogal!', gritaban encolerizados poniéndole los puños en la cara. [...] En varias aldeas de Navarra se acostumbraba ofrecer las rogativas para la lluvia a San Pedro y, como medio de obligarle, los aldeanos llevan la imagen del santo en procesión hasta el río, donde por tres veces le invitaban a volver sobre su determinación y concederles sus peticiones; si el santo se obstinaba le tiraban al agua, y a despecho de la oposición de los clérigos que argüían, con tanta verdad como piedad, que una sencilla advertencia o amonestación administrada a la imagen bastaría para producir el mismo efecto. Hecho esto, seguramente la lluvia caería antes de las veinticuatro horas." (Frazer, 1982, pp. 103-104 y 106).<sup>2</sup>

III. En todo el mundo cristiano existe el ceremonial de visitas recíprocas de las comunidades vecinas durante las fiestas de sus santos patronos.

En algunas comunidades estas visitas se acompañan de una relación especial con el compadrazgo.

En ocasiones, también se presenta a los santos patronos como seres con personalidades y actitudes mundanas, "humanizados", incluso sensuales.<sup>3</sup>

Por ejemplo, la antropóloga Anne Chapman recopiló en Honduras la siguiente descripción entre los lencas acerca de los santos patronos de algunos poblados:

"El único novio que se conoce de ella [Santa Lucía] es san Sebastián, pero es una santa Lucía de otro pueblo [aclaración etnocéntrica del informante], de Mejjicapan, en las afueras de la ciudad de Gracias. Durante las Fiestas hacen un guancasco,<sup>4</sup> le viene a visitar San Sebastián de Gracias. Frente a la iglesia hacen una escena, como teatro, en el cual aparece un personaje llamado 'la Malinche' interpretado por una muchacha joven, que juega el papel de criada de santa Lucía. Durante la escena santa Lucía pregunta a su novio san Sebastián:

-- ¿Qué quieres de mí?

Él contesta:

-- Tus ojos

Así ella manda a la Malinche con sus ojos y amanece al otro día, con ojos aún más lindos [de acuerdo con su iconografía distintiva]" (Chapman, 1986, pp. 37-38).

La misma autora recoge otro relato análogo: "Se decía que san Francisco es el novio de la virgen de la Candelaria (de Intibucá), y que cuando ellos se encuentran (las dos imágenes) a mitad de camino entre los dos pueblos, el 4 de octubre, día de la celebración patronal de Yamaranguila, se 'besan.'" (Chapman, op cit, p. 35).

Similarmente, el maestro Ricardo Pozas describió la siguiente relación entre los tzotziles de Chamula (Chiapas):

"Existen grupos de pueblos que, durante las fiestas del santo tutelar, se visitan mutuamente; San Andrés, Santa María Magdalena, Santa Marta y Santiago, forman uno de esos grupos; la invitación a la fiesta de cada uno de ellos se hace con todos los protocolos de las costumbres indias."

"Cuando salen las vírgenes Santa María Magdalena y Santa Marta a la fiesta de San Andrés, van con cada una de ellas seis cuidadores que tienen prohibido beber aguardiente para proteger la virginidad de las santas, e impedir que San Andrés abuse de ellas; las vírgenes están solamente un día en la fiesta de San Andrés, pero no juntas, para que no haya celo; primero va Santa Marta y al día siguiente Santa María Magdalena."

"Cuando Santiago visita también a San Andrés, lo hace después de que lo han hecho las vírgenes, ya que ha pasado la fiesta, porque Santiago es muy pobre como su pueblo y no quiere recibir humillaciones." (Pozas, 1977, p. 27).

Con base en un amplio estudio sobre la religiosidad popular, el antropólogo y sacerdote Eugenio Maurer encontró este tipo de ritos en otra zona de Chiapas, en Guaquitepec. Los pueblos se visitan alternadamente los días que se celebran los santos patronos de cada poblado y hacen fiestas que llegan a durar hasta una semana. Maurer describe, para la denominación del momento final de estas celebraciones que: "El término *lajix kumpirali* -fin del compadrazgo [en *tzeltal*]- indica el fin de la Fiesta [de los santos patronos], en la cual la unión ha sido tan íntima que puede semejar a la que debe reinar entre los compadres" (Maurer, 1984, p. 304).

Por su parte, los antropólogos Robert Shadow y María Rodríguez, al describir las ferias religiosas donde varias comunidades peregrinan al célebre santuario del Señor de Chalma (Estado de México), refieren que:

"[...] el presbiterio del santuario se convierte prácticamente en una galería de imágenes que traen los peregrinos desde diferentes pueblos. Debe recordarse que muchas de estas imágenes representan al santo patrono del pueblo de donde proceden los romeros;<sup>5</sup> en ocasiones se trata de pequeñas réplicas de la imagen del Crucificado o incluso imágenes femeninas: la virgen de los remedios, la virgen de Fátima y otras. Se presupone que la peregrinación que realizan esas imágenes constituye una obligación sagrada semejante a la que suele desprenderse de

los vínculos del compadrazgo." (Shadow y Rodríguez, 2002, p. 112).

En otro texto sobre las peregrinaciones, los mismos autores describen también en torno a la romería a Chalma que:

"[...] los peregrinos imponen aún otras relaciones sobre el grupo con el fin de establecer una organización social básica y preservar el buen orden, tal y como ellos lo conciben. [...] relaciones que consisten] en escoger padrinos y en seleccionar a los oficiales que detentan la autoridad secular otorgada por el grupo. Ambas instituciones, el parentesco ritual y el ejercicio de la autoridad por oficiales locales, los primos inter pares, provienen de las tradiciones autóctonas campesinas y son consideradas tanto necesarias como válidas y legítimas para la vida social humana. [...] el nombramiento de padrinos y la creación de los lazos de parentesco ritual cumplen funciones múltiples. [...] el significado de las relaciones padrino-madrina-ahijado/a creadas durante la peregrinación puede ser más duradero e importante que su función ritual. Los lazos del padrinzago persisten una vez que los romeros han regresado al pueblo, y amplían la red de individuos y relaciones formales que pueden ser movilizados y empleados en tiempos de necesidad". (Shadow y Rodríguez, 1994, pp. 120-121).<sup>6</sup>

Por cierto, al realizar por primera vez la peregrinación y antes de entrar al templo, es importante el ritual de bailar con una corona de flores cerca de un gran ahuehuate, que da origen al refrán popular: "... ni yendo a bailar a Chalma" (en alusión a un hecho improbable).

Por su parte, en el acreditado estudio sobre el mismo santuario de Chalma, el maestro Gilberto Giménez estudiando a la comunidad definida como "peregrina" de San Pedro Atlapulco, de tradición otomí, encontró que:

"Si nos colocamos en el punto de vista de los sampedreños, los verdaderos autores de esta peregrinación son los 'santos patronos'. El pueblo sólo les sirve de cortejo, desempeñando una especie de ministerio de acompañamiento y de servicio [...]. Esta circulación de imágenes de santos patronos es un fenómeno habitual de la religiosidad campesina, al menos en México. Cuando se produce entre pueblos vecinos de igual rango tiene un carácter de reciprocidad y se llama 'correspondencia.'" (Giménez, op cit, p. 103).

Según esta descripción, para los sampedreños la peregrinación tiene también un significado conmemorativo, reproduce literalmente un acontecimiento del pasado, que se relaciona con el concurso del pueblo a las obras del santuario y que



General Julián Blanco, quien inicia su acción revolucionaria en este episodio de Acapulco. Tomaría parte en las acciones para la toma de Chilpancingo, para después adherirse al carrancismo. Fue gobernador del estado en 1915.

se expresa simbólicamente como “apadrinamiento” del Señor de Chalma por el patrono de San Pedro Atlapulco. Este apadrinamiento dio lugar a un pacto de protección que se renueva y se actualiza anualmente con cada peregrinación. Hubo, por lo tanto una primera marcha a Chalma con un propósito de ayuda y cooperación que ahora se le representa y reitera simbólicamente a la manera de un memorial. La peregrinación se realiza desde hace más de un siglo y medio; con una especie de “padrinazgo” heroico que incluso goza de determinadas prerrogativas en el santuario: se le recibe con toda solemnidad, reconoce derecho de precedencia y se les reserva un lugar preferencial en el altar (Giménez, op cit, p. 105).

“Entre santa y santo pared de cal y canto”

IV. Finalmente, Segundo Montes<sup>8</sup> en su relevante estudio sobre el compadrazgo describió las “topadas de los cumpas (compadres)”.

En diversas comunidades indígenas de tradición náhuatl (pipiles), en el suroeste salvadoreño, Montes describió la tradición de los poblados vecinos que en su conjunto se dice que están encompadrados, denominan a esta relación como “los cumpas”.

“La gente dice que los pueblos son compadres porque los santos patronos de esos

pueblos son compadres entre sí.” (Montes, 1979, p. 46).

Para las fiestas de cada santo patrono, de acuerdo con el santoral, el poblado “cumpa” hace procesión. Al visitarse llevan la imagen de su santo tutelar en andas y sostienen fiestas que llegan a durar hasta tres días; donde las grandes comidas, los bailes y la bebida exagerada concluyen a los festejos. La denominación que se hace, al momento ritual en que las imágenes de los santos patronos compadres se encuentran, es la “topa de los cumpas” (Montes, op cit, p. 45).

En ese contexto, Segundo Montes obtuvo el siguiente relato:

“[Como otros poblados...] Los pueblos Santa Catarina Masahuat y San Lucas Cuisnahuat son ‘cumpas’ [compadres] entre sí y sus santos patronos (Santa Catarina y San Lucas) son compadres [también]. Todos los años, para la fiesta, salen de ambos pueblos sus moradores, con las andas engalanadas de sus santos, y se juntan en un río que está más o menos a mitad de camino de los dos pueblos. Allí tienen sus fiestas, bailan, se bañan en el río y pasan un día agradable, mientras a los santos, a los que han celebrado con alguna ceremonia religiosa, oraciones y cantos, los han dejado a la sombra de algún árbol.”

“Uno de tantos años, algún tiempo después de ese encuentro en el río, los ha-

bitantes del pueblo Santa Catarina Masahuat se dieron cuenta de que la imagen de la patrona se estaba desfigurando y que su abdomen estaba abultado; más aún, con el pasar de los días iba creciendo. La sorpresa y la indignación de la gente fue aumentando y la única interpretación que encontraron era que el santo compadre, San Lucas, la había violado mientras estaban en la fiesta del río. Hasta tal punto llegó la indignación del pueblo, que decidieron ir a San Lucas Cuisnahuat a reclamar al santo y a su gente y liquidar el problema por la fuerza. Alguien, temeroso de que la sangre pudiera llegar al río, les convenció de que debían calmarse y no llegar a las manos y dejar en el misterio el asunto que no podían comprender”.

“Una señora piadosa del pueblo, al ver como iba creciendo el abdomen de la santa, juzgó oportuno cambiarle el vestido que ya no le quedaba adecuado. Hicieron un vestido nuevo a la santa. Cuando le quitaron el viejo, para ponerle el nuevo, hallaron un enjambre de abejas que se había cobijado entre el vestido y la santa.” (Montes, op cit, pp. 44-46).<sup>9</sup>

La Mitológica (mito-lógica) es evidente: el incesto, como núcleo empírico y analítico del parentesco, ha incursionado metafóricamente. No sólo dentro del ámbito del compadrazgo, sino que también estructura a elementos míticos del mundo sobrenatural.

## Notas

<sup>1</sup>En la tradición mestiza mexicana, dentro de su religiosidad popular, es muy conocida la práctica de "poner de cabeza" la imagen de San Antonio de Padua, castigándolo, hasta que las jóvenes casaderas encuentren novio (mejor dicho: esposo). Creencia aunada al ritual de recolectadas 13 monedas adquiridas como limosna; dichas jóvenes deben depositar como ofrenda esas monedas en determinadas iglesias con la imagen del santo mencionado.

<sup>2</sup>También en la religiosidad popular es muy relevante el culto al madrileño San Isidro Labrador y a su esposa, llamada por la conseja popular Santa María de la Cabeza. Imágenes religiosas especiales y obviamente sustentadas por los campesinos que trabajan el cultivo de temporal. Sus ritos y plegarias en torno a las condiciones climáticas tienen culto en España y América Latina desde el siglo XVI; de las reliquias de la esposa se hacían procesiones hispanas, precisamente con su cabeza, en momentos de sequía o inundaciones. (Santidrián y Astruga, 1997, pp. 174-175). En la cultura mestiza mexicana, es famoso el verso: "San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol".

<sup>3</sup>El antropólogo Carlos Incháustegui recopiló los siguientes relatos en comunidades mazatecas (Oaxaca), con una importante carga erótica:

"Una vez iba de milagros San Pedro y llegó a una casa donde había una señorita, que había salido su papá al campo. Y tenían un racimo de plátanos colgado del techo. San Pedro le dijo si no le vendía algunos, y ella le dijo que tomase los que quisiera. San Pedro entonces arrimó una silla, se quitó los pantalones y subió a sacar los plátanos.

La señorita se quedó mirando y le dijo: '¿Qué tienes ahí?'

'Es un consejo', le contestó San Pedro. '¿No conoces el consejo...?'

'Mi papá siempre me dice: hija hay que tomar consejo. Siempre busca quien te dé consejo'. contestó ella.

'Pues éste es el consejo', le dijo San Pedro. '¿No quieres que te dé consejo?' La señorita sí quiso, y entonces San Pedro le agregó: 'Vamos a la cama y te daré consejo'.

Se fue San Pedro y cuando llegó el papá la señorita le contó que había llegado un señor y que le había dado consejo, y le había gustado. Y le contó todo. Y el papá se puso furioso.

Así andaba San Pedro." (Incháustegui, 1977, pp. 215-216).

"Iba San Pedro y llegó a un manantial donde estaba lavando ropa una señorita. Y San Pedro se puso a tomar agua arrodillado en cuatro pies a la orilla del agua. Y le dijo a la señorita que le pasara un dedo por el culo, pues así sentiría más sabrosa el agua. La señorita se dejó convencer y lo hizo.

Pero San Pedro estaba en cuatro pies y se hacía como que tomaba el agua, y así se estuvo mucho rato.

Cuando se levantó le dijo a la señorita: '¿Qué rica estaba el agua! ¡Viera señorita! Así sabe más sabrosa, viera usted... ¡Pruébela nomás vas a ver!'

Tanto habló y habló hasta que la hizo tomar agua también; pero San Pedro en vez

de hacerle con el dedo le hizo otra cosa. Y le preguntaba a la señorita: '¿Verdad que así es más sabrosa el agua?' Y ella le contestaba: 'Verdad que así sabe más sabrosa'.

Así andaba San Pedro." (Incháustegui, op cit, p. 216).

<sup>4</sup>La ceremonia lenca denominada guancasco se refiere a los rituales con visitas recíprocas de las imágenes patronales de comunidades vecinas, a los pueblos hondureños unidos por un guancasco se les dice tradicionalmente guancos (Chapman, op cit, pp. 133 y ss).

<sup>5</sup>En la Edad Media española se denominaba romeros a los peregrinos que iban a Roma y a la peregrinación se le denominaba romería.

<sup>6</sup>Además, muchas comunidades acostumbra nombrar a una niña(o) como madrina (padrino) de una imagen religiosa durante los festejos patronales.

<sup>7</sup>"[...] refrán que enseña a ser muy peligrosas las ocasiones entre personas de diferente sexo, aunque sean de señalada virtud" (cfr Alonso, 1958).

<sup>8</sup>Sacerdote jesuita, antropólogo y catedrático de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), reconocido por su entrega a las causas sociales de El Salvador y autor de uno de los mejores libros sobre el tema del compadrazgo. Asesinado por guardias blancas -enemigos de la "Teología de la Liberación"- con otros cinco catedráticos y dos mujeres, el 16 de noviembre de 1989, en el campus universitario de San Salvador. Actualmente está en proceso su canonización (Santidrián y Astruga, 1997, pp. 272-273 y Melville, 1990, passim).

<sup>9</sup>Una versión alterna, es la siguiente:

"A mi me contaron que por uno de estos pueblos, una historia bien bonita, creo que era Santa Catarina Masahuat, y otro pueblo que no sé si era San Pedro Puxtla; una historia que no sé si usted la sabrá y nos la puede confirmar: que dicen que eran compadres los dos pueblos, y los santos, los Patronos de los dos pueblos, eran compadres, entonces una vez al año iban con los santos hasta la orilla de río que separa los dos pueblos y allí, pues, dejaban a los santos debajo de unos palos [árboles] y tenían una fiesta, se bañaban y todo, y cuando terminaba la fiesta, terminaba el día, tomaban de vuelta a los santos y se iban para el pueblo, cada uno al suyo, y en uno de esos años, pues a los meses, resulta que a la santa empezó a hinchársele el estómago, y empezaron ya a pensar mal que había sido el santo del otro pueblo, el Patrón, San Pedro creo que era, pero no estoy seguro, pues que había sido el culpable, y entonces querían ir a las manos, pelear, y no sé quien, pues, les hizo entrar en razón, hacerles ver, pues, que no tenía sentido el que ellos se fueran a pelear o a matarse por eso ¿no?, y le seguía creciendo la barriga a la santa, entonces una señora, pues, vio que ya el vestido no le quedaba a la santa y que había que hacerle un vestido nuevo, entonces le hicieron el vestido nuevo y le fueron a cambiar, y cuando le fueron a cambiar encontraron que tenía un panal de abejas que se le había formado ahí dentro." (Montes, op cit, p. 252).

## Bibliografía

Alonso, Martín, 1958, Enciclopedia del idioma, Madrid, Aguilar.

Báez-Jorge, Félix, 1998, Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena, Jalapa, Universidad Veracruzana.

Chapman, Anne, 1986, Los hijos del copal y la candela, tomo II, México, UNAM/CEMCA.

Frazer, James, 1982, La rama dorada, México, Fondo de Cultura Económica.

Genis, José, 1992, "Mitos asociados al compadrazgo: aproximaciones a la variación regional", en Piezas de un rompecabezas regional, Guadalajara, Editorial de la Universidad de Guadalajara, (cuadernos de antropología), pp. 33-40.

Genis, José, 2003 "El compadrazgo y los Santos", Rev. Graffylia, N° 2, Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 69-74.

Giménez Montiel, Gilberto, 1978, Religiosidad popular en el Anáhuac, México, Centro de Estudios Ecuménicos.

Incháustegui, Carlos, 1977, Relatos del mundo mágico mazateco, México, SEP/INAH.

Maurer, Eugenio, 1984, Los tseltales, México, Centro de Estudios Educativos.

Melville, Roberto, et. al., 1990, Noviembre de 1989: el asesinato de los jesuitas en El Salvador, México, Universidad Iberoamericana (UIA).

Montes Mozo, Segundo, 1979, El Compadrazgo: una estructura de poder en El Salvador, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), (colección Estructuras y procesos, serie mayor, 2).

Navarrete, Carlos, 1982, San Pascualito rey y el culto a la muerte en Chiapas, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, (serie antropológica, 46).

Pozas Arciniega, Ricardo, 1977, Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas, tomo I, México, Instituto Nacional Indigenista, (clásicos de la antropología mexicana, 1).

Rojas González, Francisco, 1943, "La institución del compadrazgo entre los indios de México", Revista Mexicana de Sociología, V (2), México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, pp. 201-213.

Rojas González, Francisco, 1983 "La Tona", en El Diosero, México, Fondo de Cultura Económica, (colección popular, 16), pp. 7-16.

Santidrián, Pedro y María del Carmen Astruga, 1997 Diccionario de los Santos, Pamplona, Editorial Verbo Divino.

Shadow, Robert y María Rodríguez, 1994, "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Las peregrinaciones religiosas: una aproximación, (Carlos Garma y Robert Shadow, coords.), México, UAM/Iztapalapa.

Shadow, Robert y María Rodríguez, 2002, El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, (serie antropología, 28).